



Josef Simon

PHILOSOPHIE VON DER SPRACHE HER

Zum Tode von Bruno Liebrucks

Am 15. Januar 1986 starb in Frankfurt der Philosoph Bruno Liebrucks. Er hinterläßt ein Werk, das, von der Habilitationsschrift über „Platons Entwicklung zur Dialektik“ und vielen Aufsätzen abgesehen, die die Entstehung des Hauptwerkes begleiten, in einer einzigen, freilich neun umfangreiche Bände umfassenden Arbeit mit dem Titel „Sprache und Bewußtsein“ vorliegt. Dies ist ebenso ungewöhnlich wie die Person des Autors. Wohl nie zuvor hat ein Philosoph sein ganzes Lebenswerk auf diese Weise in *ein* Buch zusammenzufassen versucht, und wenn der Stil der Mensch ist und die Form zur Sache gehört, wie man es von einer Philosophie voraussetzen darf, die so wie die von Liebrucks der Sprache zugewandt ist, dann muß dieser Umstand ein erster Ansatzpunkt für die Annäherung an das Werk sein.

Es geht um den Zusammenhang zwischen Sprache und Bewußtsein, um das „und“ im Titel. Als die Sprache noch keineswegs im Mittelpunkt des allgemeinen philosophischen Interesses stand – 1950 auf dem Kongreß der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Bremen, Wittgenstein war im Nachkriegsdeutschland noch kaum bekannt und Heideggers „Holzwege“ erschienen erst in diesem Jahr –, trug Liebrucks in einem Symposium über „Sprache und Dichtung“ fünfzehn Thesen vor, in denen er sein Denken im Bezug auf die Sprache erstmals öffentlich vorstellte.¹ {338}

Es ist erstaunlich, wie konzentriert Liebrucks sich an dieses frühe thesenhafte Programm gehalten hat. Aber es verwundert auch nicht, daß seine Ausführung des weiten Ausholens bedurfte. Sprache ist nach ihm als „Vollzug der menschlichen Weltbegegnung“ „Gegenstand der philosophischen Betrachtung“, im Unterschied zur einzelwissenschaftlichen Sprachforschung. Wenn „die Wirklichkeit, wie sie dem Menschen begegnet, auch in ihren sogenannten nicht-menschlichen Erscheinungen“, wie die jüngste Vergangenheit sie gerade vor Augen geführt hatte, „immer noch und nur eine menschliche sein kann“, dann muß „auch die Sprache, von der her ihm ja Wirklichkeit überhaupt Wirklichkeit ist, eine Bedeutung erlangen, die sie zur Sache selbst gehörig erscheinen läßt. Schließlich wird der Mensch inne, daß er im Blick auf die Sprache immer den Blick auf die Wirklichkeit hat, daß er aber niemals den Blick auf die Wirklichkeit hat – ohne die Sprache“ (108). Auch die sogenannte nicht-menschliche Wirklichkeit als menschliche verstehen zu können, war nicht nur in jener Nachkriegszeit das dringliche philosophische Problem. Es stellt sich heute unverändert, denn nur in ihrem Verständnis als menschliche kann die Wirklichkeit *begriffen* werden, so daß menschliche Orientierung in ihr möglich wird. Nur so steht die jeweilige *Auffassung* von Wirklichkeit nicht zwischen den Menschen oder zwischen ihnen und der Natur.

¹ Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie Bremen 1950, München 1952, S. 100

Es ging Liebrucks zunächst darum, die Philosophie in ihrer historischen Entwicklung in diesem Sinne „von der Sprache her“ zu verstehen. Seit Platons „Gorgias“ tönt nach Liebrucks „durch die Jahrhunderte hindurch“ die Mahnung, „daß der Philosoph sich hüten müsse vor der verfälschenden Interpretation, die die Sprache von jeher an der Wirklichkeit vorgenommen habe“. Dieser Position, die Liebrucks sozusagen als negative Philosophie von der Sprache her versteht, scheint die Sprache „den Blick auf die Wirklichkeit zu trüben. Die Beschäftigung mit ihr scheint nicht nur dem Dichter gefährlich, sondern auch dem Philosophen“, der sich, immer noch auf dem Boden dieser ‚sprachkritischen‘ Ausrichtung der Philosophie, „heute einer Welt zuwendet“, die sich, als sprachfreie vorausgesetzt, „immer mehr als nicht-menschliche enthüllt. Der Rang des Philoso{339}phen bestimmt sich dann danach, wie weit er dieser Gorgo, deren Wesen sich durch Sinnfreiheit auszeichnet, ins Angesicht zu blicken vermag“ (ebd.).

Um den Menschen demgegenüber auf einen Stand seines sprachlichen Bewußtseins zurückzubringen, das den *gemeinsamen* Geist der bisher erreichten Bewußtseinsstufen der Menschen repräsentiert, vollzieht Liebrucks in der weitausholenden Bewegung seines Hauptwerkes Exkurse in die Philosophiegeschichte, in denen die jeweiligen, sich in ihrem Selbstverständnis zumeist entgegenstehenden Positionen auf ihre latente „Sprachlichkeit“ hin untersucht werden, um so ins Gespräch miteinander gebracht werden zu können. Von da her stellt sich zunächst die Frage, warum es nicht zur Sprache, nicht Gespräch gekommen sei, sondern vielmehr zu philosophischen Standpunkten, von denen sich jeder als „die Wahrheit“ der anderen begriffen hat. Diese Frage trägt die Anstrengung dieses Lebenswerkes, und die tragende These geht davon aus, daß es nicht zum Gespräch gekommen sei, weil eben diese Positionen sich als solche in Verdrängung der Sprachlichkeit des menschlichen Geistes gegeneinander abschlossen.

Unter diesem Aspekt stand schon die Untersuchung über „Platos Entwicklung zur Dialektik“², mit der Liebrucks sich 1943 bei Nicolai Hartmann habilitieren konnte, nachdem ihm seit der Entlassung von einer Assistentenstelle in Königsberg aus politischen Gründen im Jahre 1936 jede akademische Stelle versperrt war. Unter Dialektik verstand er schon hier das dem positionalen Denken entsagende Denken, das den Widerspruch aufweist, der dem Positionalen von diesem selbst unentdeckbar zugrunde liegt. Er besteht darin, daß Positionen der Selbst- und Letztbegründung beanspruchen, sich auf Unbegründbares berufen zu können, auf das sich alles Denken berufen müsse, wenn es überhaupt Denken sein wolle, eben auf sogenannte „Prinzipien“. Unbegründbar sind sie aber nur, insofern sie der Position, die von ihnen ausgeht, als Bedingungen ihrer *eigenen* Möglichkeit erscheinen müssen. Wenn Platon als der Vater der {340}europäischen Philosophie sich aus gedanklicher Konsequenz selbst schon zur Dialektik „entwickelt“ haben sollte, wäre das bereits die Aufhebung des prinzipiengeleiteten Denkens in seinem Ursprung gewesen. Eines der Resultate der Platonischen Dialektik sieht Liebrucks z. B. darin, daß die eleatische Position in Platons Parmenides zu einer „gänzlichen Aufhebung der Relationalität der Anderen“ in ihrer Beziehung zum „nichtseienden Einen“ und damit ad absurdum führe, als „Schritt aus der *menschlichen* Wirklichkeit heraus“ (254), in der der eine zum anderen in einem *sprachlichen* Verhältnis steht, in dem er weder mit dem Einen zusammenfällt noch aus ihm ausgeschlossen, sondern als *anderer* anerkannt ist. Die Anderen könnten weder Eines noch nur Vieles sein, weil ohne Bezüglichkeit zum Einen die Vielheit „nicht einmal gemeint werden“ könne (255), und es könnte auch nicht gedacht werden, daß nur das Viele sei und das Eine nur „nichtseiendes“ Prinzip. „Wenn das Eine nicht ist, so ist überhaupt nichts.“ (Vgl. Platon, Parmenides, 166 c 1). Das Gesamtergebnis des Dialogs wäre dementsprechend in dem Widerspruch zusammenzufassen, „daß, wie es scheint, das Eins mag nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst als alles Andere, jedes für sich und alles in bezug auf einander, alles auf alle Weise ist und nicht ist und zu sein scheint und nicht scheint“ (ebd. 166 c 2-4). Damit hätte sich die Dialektik des Prinzipiendenkens bemächtigt, das doch von sich selbst her Sein und Schein aus einer unangreifbaren Position zu unterscheiden dachte. Ohne jeden weiteren Kommentar endet Liebrucks' Platon-Buch auf diese Weise. Der Text schien ihm durch sich selbst „zur Sprache“ gebracht zu sein.

² Bruno Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, Frankfurt a. M. 1949

Es erwies sich jedoch, daß es sich so nicht verhielt. Zu tief wurzelt in der abendländischen Philosophie der Drang zur definitiven Position. Der Platonische Dialog schien von daher notwendig in seinem Ernst oder doch in seiner Absicht mißverstanden zu sein, wenn er *so* verstanden wurde. Es zeigte sich für Liebrucks die volle Schwierigkeit des Problems der Sprache und des Sich-zur-Sprache-Bringens in dieser Situation. So arbeitete er viele Jahre, bis 1964 der erste Band des Werkes „Sprache und Bewußtsein“ erschien, und auch er sollte erst nur vorbereitenden Charakter haben, um den Menschen auf {341} den Stand der Sprachlichkeit seines Bewußtseins zu bringen“.³ So stellte sich, wie für Hegel, der schon deshalb für Liebrucks von besonderer Bedeutung sein mußte, das Problem der Hinführung, der Einleitung ins eigentlich philosophische Bewußtsein. Ihm galten in der Absicht des Autors die ersten beiden Bände. Liebrucks verstand sie also noch als vor-philosophisch. Der erste Band behandelt zwar auch philosophische Autoren, aber solche, bei denen die Sprache selbst aus einer eingenommenen Position heraus Thema ist, wie Herder, Gehlen, Révész, Rossi, Humboldt, Vico und Hamann. Die Reihenfolge ist, wie man sieht, völlig unhistorisch. Es ist eine Reihe von Autoren, die selbst nicht miteinander im Gespräch sind, sondern die Sprache, unter welchen kategorialen Bestimmungen auch immer, im Blick haben – *als* menschliche Sprache, *als* Handlung, unter dem *Aspekt* ihres menschlichen oder göttlichen Ursprungs, *als* Kontaktform usw. –, in deren Weisen der Sprachbetrachtung aber die gewissermaßen prinzipiengeleitete Untersuchung sich doch kraft des Gegenstandes, also der Sprache, insofern sie sich solcher Thematisierung entzieht, dem dialektischen annähert, so daß sich die Prinzipien der Betrachtung als das „Gerüst“ der Positionen auflösen, um Sprache als die Öffnung zu menschlicher Wirklichkeit selbst erfahren zu lassen. Diese Positionen stehen sozusagen nur wegen ihrer jeweiligen Einseitigkeit, die sie selbst nicht bedenken, in einem nur in ihrer Darstellung von außen herzustellenden Bezug zueinander.

Der zweite Band ist dann eigentlich eine Monographie zur Sprachphilosophie W. v. Humboldts. Nach Humboldt ist die Sprache kein Werk, dem sich eine Betrachtung der Sprache nach Prinzipien als Betrachtung eines fertigen Gebildes zuwenden könnte, sondern eine Tätigkeit (*energeia*) zwischen Menschen. Sie gehört „notwendig zweien“ an.⁴ „Die in Sprache verwandelte Vorstellung“ gehört nach Humboldt dementsprechend „nicht mehr ausschließend Einem Subjekt“ an. „Indem sie in andre“ Subjekte „übergeht, schließt sie sich an das dem ganzen menschlichen Geschlecht {342} Gemeinsame an, von dem jeder Einzelne eine, das Verlangen nach Vervollständigung durch die andren in sich tragende Modifikation besitzt“ (56). Das gilt entsprechend dann auch für die Überlegungen über die Sprache selbst und die daraus resultierenden Vorstellungen. Niemand hat endgültig den wahren Sprachbegriff, die wahre sprachphilosophische Position gegenüber anderer Position, und damit sind alle der Sprache unmittelbar zugewandten und von daher den ‚richtigen‘ Sprachgebrauch angeben wollenden Positionen relativiert. In diesem Sinne sieht Liebrucks in Humboldts Sprachtheorie zugleich die Verabschiedung von aller positionalen Sprachbetrachtung, die von Prinzipien ausgeht und darin sich über die Anbindung eines normativ vorzugebenden Sprachgebrauchs an gesetzte Zwecke hinwegsetzt. Er sieht darin den Übergang zur „dialektischen Sprachbewegung“ vorbereitet.

Diese Sprachbewegung geschieht in der Philosophie selbst, insofern sie eine sich auf *andere* Philosophie *einlassende* Philosophie ist. Der dritte Band von „Sprache und Bewußtsein“ handelt noch von „Wegen“ zum Bewußtsein, das als das philosophisch erst noch einzuholende sprachliche Bewußtsein verstanden ist. Die „Wege“ zum Bewußtsein „im Raum von Kant, Hegel und Marx“ sind damit zugleich als Wege zur von prinzipienorientierten Ansätzen unverstellten Sprache verstanden. Indem „von der Sprache her“ gedacht wird, ist dieses Ziel vorgegeben als Wahrheit des Bewußtseins gegenüber seinem jeweils von der erreichten Position her möglichen Selbst- und Sprachbewußtsein. Wie „Bewußtsein“ je von einer Position her verstanden wird, z. B. bei Kant, bei Hegel und bei Marx, wird von daher *als* Position, die sich selbst absolut und damit als der sprachlichen Wirklichkeit enthoben setzt, eingeordnet und damit sozusagen in das Gespräch gebracht, dem sie sich in ihrem Selbstverständnis, vom wahren Begriff von Bewußtsein im Prinzip schon auszugehen, verweigert. Ob nun wie nach Kant das Bewußtsein das Sein oder wie ‚im Bewußtsein‘ von Marx wieder das Sein das

³ Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I, Frankfurt a. M. 1964, S. 2

⁴ Wilhelm v. Humboldt, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, VII, S. 63

Bewußtsein bestimmen soll, es handelt sich jeweils um eine „Revolution der Denkungsart“, die jeweils von ihrer Gegenposition abhängt, der sie ihre eigenen Zwecke entgegengesetzt, sei es der Zweck, Erkenntnis a {343} priori als Erkenntnis identischer Subjektivität als möglich denken können, wie bei Kant, oder, wie bei Marx, der Zweck der gesellschaftlichen Veränderung der in einem bestimmten Bewußtsein „gegebenen“ Verhältnisse. Über Analysen des Zweckbegriffs Kant und Hegel gelangt Liebrucks zum Hegelschen Begriff der „Sittlichkeit“. Sie wird als „an sich“ schon sprachliches Bewußtsein gedeutet. Die *Wirklichkeit* der Sittlichkeit unterscheidet sich von dem *Sollen* des moralischen Bewußtseins dadurch, daß in ihr nur der andere „nicht nur als Mittel“, sondern auch selbst als Zweck betrachtet werden *soll*, wie nach Kants kategorischem Imperativ des moralischen Selbstbewußtseins, sondern auch als Zweck betrachtet *ist*. Die Sittlichkeit hat ihre Wirklichkeit, ihren Bestand darin, daß das so *ist*, nur daß sie sich noch nicht selbst bewußt geworden ist und somit in ihrem Selbstbewußtsein hinter ihrer eigenen, ‚an sich‘ schon sprachlichen Wirklichkeit zurückbleibt.

Mit diesem (Hegelschen) Gedanken erreicht Liebrucks den Übergang zu dem, was bei ihm „Sprachlichkeit“ und sprachliches Bewußtsein heißt. Es ist der Gedanke einer bestehenden sittlichen Welt, die sich des Grundes ihres Bestehens oder des Grundes der Tatsache, daß sie sich nicht schon zugrunde gerichtet hat, noch nicht *bewußt* geworden ist, die aber als religiöses Bewußtsein den Grund doch schon in sich aufgenommen, ihn in ihrer ‚Vorstellung‘ hat. Es ist das Bewußtsein, das das Unrecht in der Welt beklagt, obwohl es weiß, daß es selbst doch, wie es ist, nur in ihr, wie sie *ist*, seine Lebensgrundlage hat. Das sittliche Bewußtsein ist insofern die Wahrheit des (Kantischen) moralischen Bewußtseins, das die Höhe seines Bewußtseins im Bewußtsein des Sollens als des höchsten Bewußtseins sieht, dessen Menschen fähig seien, ohne daß es sich aber des Erfülltheits dieses Sollens gewiß sein könnte. Es muß sich in der *bestehenden* Sittlichkeit um eine Wirklichkeit handeln, die sich von der Welt der *Gegenstände*, die nach Kant im sich selbst bewußten „Ich-denke“ begründet sein sollen, unterscheidet, als eine Wirklichkeit, kraft derer selbstbewußte Positionen der Subjektivität *bestehen* können, obwohl sie sich in ihrem Selbstbewußtsein, aus dem sie je Wirklichkeit *verstehen*, in ihrem philosophischen Auftre{344}ten gegeneinander ja eigentlich ausschließen. Daß, bei Vermeidung des Widerspruchs, doch wenigstens *eine* Position, nämlich *die* eine, die je selbst im eigenen Selbstbewußtsein, in der Wahrheit zu sein, eingenommen und vertreten wird, wahr sein könnte, war eigentlich schon in der in Platons Parmenides vorgeführten Dialektik des Einen und des Vielen durchdacht und negiert worden. Erst die Hegelsche Logik, von der die drei Bücher des sechsten Bandes von „Sprache und Bewußtsein“ handeln, zeigt nach Liebrucks aber endgültig die Widersprüche auf, an denen die vorkantische Metaphysik, die diese Dialektik unter ontologischem Anspruch entwickelt hatte, zugrunde gegangen ist. Denn dazu gehört, unter den Bedingungen des gegenwärtigen Denkens, auch der Nachweis der Widersprüche in den Versuchen, das, was in vorkritischer Philosophie ontologisch gedacht war, in kritischer und empiristischer Rehabilitierung wenigstens als Position einer „Ontologie der Erfahrung“ wiederherzustellen. Es geht bei Hegel um die Kritik dieser Kritik, die zwar nicht mehr den ehemals erhobenen ontologischen Anspruch positionalen, undialektischen Denkens vertrat, die aber gerade im Verzicht auf ihn aufweisen wollte, wie Positionalität *überhaupt* noch ohne Widerspruch zu vertreten sei.

Gegen Interpretationen, die in der Philosophie Hegels gerade den höchsten Anspruch auf „absolutes Wissen“ durch eine bestimmte Philosophie erhoben sehen, begreift Liebrucks die Logik Hegels als Nachweis der Widersprüche im positionalen Philosophieren überhaupt. Er versteht Hegels Philosophie als Metakritik des kritischen Versuches, Sprache zum Instrument der *Behauptung* von Wahrheit auf der Grundlage der Selbstbehauptung *subjektiver* Identität des Selbstbewußtseins umzudeuten und damit aus der sprachlichen Wirklichkeit herauszutreten, um „Bedingungen der Möglichkeit“ hierzu nach dem Zusammenbruch der sich unmittelbar als Seinsdenken verstehenden ehemaligen Metaphysik überhaupt noch denken zu können. In der Hegelschen Logik hat nach Liebrucks „ein Mensch des beginnenden 19. Jahrhunderts ... den logischen Status aufgezeigt, in dem der Mensch weiß, daß er nur im Angesicht Gottes Dasein, Freiheit und Erkenntnis hat“ (6/3, 632). Hegels Logik wird {345} als Aufweis des logischen Status dieses Wissens verstanden, eines Wissens, das sich nun nicht mehr jeweils gegen die von ihm kritisierte Position stellt, im Anspruch auf definitive Wahrheit ihr gegenüber, sondern das, als von solcher Abhängigkeit abgelöstes, in diesem

Sinn „absolutes Wissen“ davon ausgeht, daß das Absolute „bei uns“ ist und sein will⁵ und nicht nur bei dem einen oder dem anderen, der es in seinem in der Einheit seines Bewußtseins wurzelnden Denken „erfaßt“ hätte. So sieht Liebrucks mit der Hegelschen Philosophie eine dem positionalen Denken gegenüber neue „absolute“ Bewußtseinsstufe erreicht. Sie ist keine „Stufe“ mehr im bisherigen Sinne, weil sie, als „absolutes Wissen“, eben nicht mehr Position sein will. Sie verwechselt nicht mehr den Gegenstand ihres Bewußtseins, wie er der endlichen Möglichkeit, das Wahre zu denken, entspricht, mit der Wirklichkeit, sondern unterscheidet das, was ihr selbst als Realität erscheint, in bestimmter Negation von der wahren Wirklichkeit, in der sie zusammen mit *anderem* Bewußtsein lebt.

Damit hat sich der Begriff der Philosophie verändert. Ihre historischen Gestalten sind nun – jede für sich in ihrem historischen Aufeinanderfolgen und damit die Philosophie als Prozeß – als Parodie des Absoluten gedacht. „Keine Philosophie (ist) widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“⁶ Jede ist in sich vollkommen, aber nur darin, daß sie ihr anderes nicht ausschließt, sondern in ihm ihre eigene Objektivität zum Gegenstand hat⁷, so daß sie darin auch ihre eigene Veränderung denkt. So ist die Logik der Philosophie als das „ursprüngliche Wort“ (485) begriffen, aber gerade darin, daß sie „nicht sprachlich“ in dem Sinne ist, „daß Sprache ein wissenschaftlicher Gegenstand“ (Sprache und Bewußtsein 6/3, 591) oder überhaupt *ihr* Gegenstand sei. Von der Sprache als Sprache des anderen, die von den Sprechenden Personen nicht in *derselben*, a priori bestimmend zu reflektierender Weise, {346} sondern nur „entsprechend“ verstanden wird, ist hier „von der Sprache her“ philosophiert. „Die Sprache ist der Begriff, der sich in jedem gesprochenen Satz selbst zum Gegenstand hat. Er hat die Welt nicht mehr als Welt der Erscheinungen, nicht mehr als Faktenußenwelt zum unmittelbaren Gegenstand, sondern zum *Moment* innerhalb seiner absoluten Entsprechung.“ (ebd. 593 f.) Der Begriff hat sich selbst zum Gegenstand, indem er sich als individuell „existierender Begriff“ gegenüber anderem Begreifen weiß und zurücknimmt. Er läßt den anderen in *dessen* Begreifen frei. Diese „Entsprechung“ ist das Absolute gegenüber der gegenständlichen Welt, die damit als je besondere Welt der Vorstellung eines subjektiven Weltumgangs reflektiert und zugestanden wird, als Welt, wie sie aus einem Weltumgang heraus zur Sprache kommt und *in Sprache* unablösbar ihren Ursprung behält.

„Der Durchgang durch die Hegelsche Logik“ ist so für Liebrucks zu einem Weg zum Mythos geworden, nicht zum Mythos in einem vorlogischen Sinn, zu dem Liebrucks „keine Rückkehr . . . intendiert“ (7/60), sondern zum Mythos, in dem Welt je sprachlich zur Erfahrung kommt. Das dürfte der schwierigste Punkt in Liebrucks' Denken sein. Es ist aber der Höhepunkt, auf den er keineswegs zu verzichten dachte. Seine Interpretationen der Dichtung Hölderlins, die seine philosophische Arbeit schon sehr früh begleiteten, führen in diese Dimension. Sie will sich von einer „Mythenrezeption“ unterscheiden, von der nach Liebrucks „innerhalb des Weltbildes“ der Wissenschaft und der Verabsolutierung des dem entsprechenden Bewußtseins allein die Rede sein kann (7, 55). Der Mythos ist für Liebrucks als unsere Vergangenheit, als Vergangenheit unserer Gegenwart gegenwärtig, von der wir nur soviel erkennen, „wie wir von ihrer Geschichte wissen“ (62), und deshalb komme es darauf an, „ob der Logos soweit sprachlich ist, daß er zum Mythos hinreicht“. Denn „als reine Verstandeswesen könnten wir wohl nicht mehr lange am Leben bleiben“ (64). So käme es auf die Wieder-Holung des Mythos aus seiner Verdrängung durch einen Logos an, der sich selbst als sprachfrei und Sprache nur als seinen beliebigen Ausdruck versteht und für den das von ihm selbst her Unbegriffene nicht wahr {347} sein kann. In seinen Interpretationen der Dichtung Hölderlins geht es Liebrucks um deren *Sprache* „in der Spannweite von Mythos und Logos“, um eine Sprache, die diese Spannweite hat, weil sie von einem dem Hegelschen entsprechenden logischen Bewußtsein, in dem die Sprachgestalt dem in ihr ausgedrückten Bewußtsein der Dinge nicht äußerlich ist, bis zum Mythos hinreicht, in dem die Welt im Liede manifest wird. Nur so kann das Logische selbst nicht einem

⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 64

⁶ Hegel, Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Bd. 17, S. 67

⁷ Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, ed. G. Lasson, Leipzig 1948, S. 484

reduktiven Verständnis anheimfallen, nach dem es zur *Position gegen* den Mythos und damit selbst, statt Vermittlung von Positionen zu sein, zu einer Gegenposition wird, die von dem her, was sie ausschließen wollte, bestimmt bleibt.

Als solch eine Gegenposition mußte das Logische aber zuerst mal historisch auftreten. Es kommt nach Liebrucks darauf an, es zu verstehen, daß es selbst nicht zum Instrument der Behauptung und Fixierung einer anderen aus sich ausschließenden Weltanschauung degeneriert. Nur dann kann es von seiner Handhabung als strategisches Instrument zu sich selbst als universaler Logos, als ursprüngliches Wort (zurück-)finden. Nur so kann es der sprachliche Logos sein, dessen wir in einer Zeit bedürfen, die sich um des weiteren Lebens in der Welt willen Positionen und Gegenpositionen mehr leisten kann.

Liebrucks verstand sein philosophisches Bedenken des Mythos als zeitgemäß, so unzeitgemäß es in der Zeit selbst erscheinen muß. In diesem Zusammenhang sind natürlich keine wissenschaftlichen Definitionen zu erwarten, die sagen wollten, „was“ der Mythos sei oder wie man ihn zu verstehen habe. So konnte auch seine Beschäftigung mit Hölderlin nicht wissenschaftlich-philologischen Kriterien genügen wollen. Dies wäre nur die Wiederholung des Verständnisses des Logischen gewesen, in dem es als Bestimmung von Gegenständen aus einer sich als Identität voraussetzenden subjektiven Sicht oder Methode unter Ausschluß aller Bestimmung von anderswoher angesehen ist. In dieser Sicht ist alles Geschehen, alle Geschichte entweder als Objekt in der Bestimmung aus vorgegebenem Bewußtsein oder überhaupt nicht erfahrbar. Das Subjekt hat sich schon als die Substanz vorausgesetzt, der in dieser Erfahrung {348} selbst nichts geschieht, als Subjekt des Logos, das von seiner vorausgesetzten Identität her dessen widerspruchsfreie Handhabung vorweg garantiere. Die Sprache Hölderlins ist dagegen für Liebrucks eine Sprache, die von ihrem Autor nicht vorweg so aufgefaßt ist, daß sie sich in dieser Weise in Gebrauch nehmen ließe, sondern als Sprache, in der dem Subjekt durchaus etwas geschieht. Es wird aus dem vorausgesetzten Identitätsbewußtsein herausgeführt. Ihm geschieht die Erfahrung von Welt über deren Begriff als Inbegriff von Gegenständen der Erfahrung hinaus.

Der Mythos gilt dem modernen Bewußtsein als irrational, ja als „blutig“. Er entspricht ihm nicht, zumindest nicht dem, was nach diesem Bewußtsein sein sollte. Er handelt nicht nur vom Frieden nach eigener Vorstellung, sondern auch von Schicksal, Krieg und Entsetzen, vom Einbruch ins eigene Bewußtsein. Liebrucks schließt diese Dimension nicht aus. Denn auch die „Entmythologisierung hat den ‚Krieg‘ nicht beseitigt, sondern schleicht sich an ihm vorbei“. Im Christentum sieht Liebrucks die Vereinigung von Mythos und dem Logos, der nicht mehr menschliche Wirklichkeit ausschließt, um bestehen zu können. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „nicht mehr apologetischen“ Christentum, in dem erst der Friede wohne, so wie im „menschlich gewordenen Begriff“ der Hegelschen Logik. Hölderlin werde „ihn feiern“ (7, 99).

„Die Götter Hölderlins wohnen im Hegelschen Begriff“. Aber „das Werk Hölderlins wird auch diese Dimension zum Gesang der Sprache als Sprache übersteigen“ (11). Es übersteigt den Begriff im Sinne Hegels, weil in ihm der Begriff nicht mehr nur in der Methode „bestimmter Negation“ des jeweils subjektiv aus einer Bewußtseinsstufe Begriffenen und Begreifbaren besteht, sondern selbst Gestalt gewinnt, im „Gesang der Sprache als Sprache“, indem hier die Sprache in ihrer individuellen, dichterischen Gestalt das Göttliche unmittelbar zur Erscheinung bringt. Es ist nicht mehr nur der philosophisch gedachte, sondern der gestaltete, das Bewußtsein ansprechende und darin selbst wieder mythisch werdende Logos. Erst so ist er nach Liebrucks der absolute, nicht mehr polemische, friedensbringende Logos. Der Logos, der sich auch in seiner Gestalt des Auftre{349}tens nicht gegen den Mythos stellt, sondern ihn wie alles, was ihm feind ist, in sich als in seine Liebe aufnimmt, ist für Liebrucks der Frieden, zu dem im Finden dieses Logos zu finden ist. Die philosophische Bemühung um die Sprache ist, so verstanden, nicht die Bemühung, sie philosophisch abzuhandeln, so daß es dabei zuletzt zu einem definitiven, wahren Begriff von ihr als von einem Gegenstand „Sprache“ käme, sondern die Bemühung, erst selbst zu einer Sprache zu finden, in der Frieden gedeihen kann. Das wäre zugleich das Finden des „entsprechenden“, von seiner Struktur her nicht mehr in seinem Selbstbezug gegen das andere seiner selbst polemischen Bewußtseins, das „und“ in „Sprache und Bewußtsein“.

Das Werk von Liebrucks ist schon durch seinen Umfang hermetisch. Liebrucks war sich dessen bewußt. „Der Blick auf den Mythos ist ... schwer, weil wir logisch im Wesen“, in der Wesensbestimmung von Gegenständen „stecken geblieben sind“. Das Thema „Sprache und Logik“ sieht Liebrucks vorerst nur „im Zustand der Entsprachlichung“ der Philosophie angeschlagen. „In der Einbildung, wir lebten nicht in Umwelten, sondern seien schon zur Welt gekommen, achten wir der Umwelt nicht viel.“ (60) Uns wird alles eben „zum Thema“, zum aus dem „Innern“ des Bewußtseins herausgesetzten „äußeren“ Gegenstand. Wir suchen alles vor uns, in den aus subjektiver Identität gelenkten Begriff zu bekommen, ohne uns selbst davon berühren zu lassen, ohne dabei die Besonderheit unserer Einstellung zur Welt selbst zur Erfahrung kommen zu lassen. Ob es einen Ausweg gibt, ist von dieser Ausgangslage her nicht a priori zu sagen. Er wäre, wenn es ihn gäbe, aus dieser sich ihrer Methode gewiss und gewiß bleiben wollenden Identität der Weltansicht heraus nicht zu erfahren. Liebrucks hat versucht, in einer Aufarbeitung von Stationen der Philosophiegeschichte, die unser Bewußtsein ausgebildet hat, zum „ursprünglichen Wort“, zur Sprache in ihrer Ursprünglichkeit gegenüber ihren Thematisierungen zurückzufinden, als zu einem Bewußtsein, in dem nur ein Gott retten kann. Aber er verstand dies kaum als Resignation, sondern als die Öffnung zu dieser einen Möglichkeit als der Wirklichkeit, vor die sich dann kein Bewußtsein mehr in der Meinung stellt, von sich aus schon den wahren Zugang zu ihr zu besitzen. Liebrucks' Werk entspricht somit, im Verständnis seines Autors, in seiner Hermetik der Zeit. Es ist so schwer, wie die Zeiten schwer sind. Heidegger fragte mit Hölderlin: „Wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ In dem Gedicht „Brot und Wein“ heißt es:

„ ... was zu tun indes und zu sagen,
Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?
Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Land zu Land zogen in heiliger Nacht.“

Wer weiß, was zu tun ist? Es zu sagen, ist nicht der Zweck der Dichter. Nach Liebrucks hat, so gesehen, auch die Philosophie keinen Zweck, der aus vorherrschendem Bewußtsein vorweg einsehbar oder gar bestimmbar wäre. Es stellt sich von einem selbstgedachten normativen Begriff von Sprache her die Frage, ob die Gefahr nicht gerade in der Einbildung liege, daß man wisse, was zu tun sei und wie alles werden müsse, wenn es besser werden solle, vor allem, wenn gemeint ist, man habe dieses Wissen aus eigenem Bewußtsein anderem Bewußtsein voraus. Die Hermetik ist der Philosophie nicht fremd. Sie hat außerdem wohl zunehmend gelernt, daß sie nichts mehr zu fürchten hat als die, die Philosophie „verwirklichen“ wollen, indem sie ihr Bewußtsein mit einer bestimmten Philosophie auffüllen und so die Sprache blockieren, in der ihnen anderes begegnen könnte. So wie Liebrucks Philosophie versteht, wissen auch die Philosophen nicht, was zu tun ist, und darin sind sie wie die Dichter. Sie können in diesem philosophisch erworbenen Bewußtsein die Sprache auf der vollen Höhe ihrer Wirklichkeit, auf der sie als Sprache der Dichter ist, nicht verdrängen oder aus der Philosophie als „unphilosophisch“, weil unwissenschaftlich ausschließen. Denn das ist die Sprache, in der Wirklichkeit unverstellt zur Sprache kommt. Zur Dichtung wird dadurch die Philosophie noch lange nicht, ob man das nun als Verfall oder als Aufstieg verstünde. Aber sie grenzt damit doch auch die Sprache in dem, was sie sein kann, nicht aus der menschlichen Weltbegegnung mehr aus und gewinnt so erst den {351} freien, unvoreingenommenen Blick auf die Wirklichkeit, wie sie in ihrem vollen menschlichen Begriff begegnen kann. Dadurch erst gewinnt sie einen Begriff von den wirklichen „Bedingungen der Möglichkeit“ menschlichen In-der-Welt-Seins, zu denen der Friede gehört.

In einer kleinen, bezeichnenderweise in Dialogform geschriebenen Schrift von Bruno Liebrucks mit dem Titel „Von der Koexistenz zum Frieden“ sagt einer der Partner: „Reden über Frieden handeln nur unter der Bedingung wirklich vom Frieden, wenn sie wissen, daß sie nicht unmittelbare Handlungen sind“, die den Frieden herbeiführen könnten, indem sie eigene Ideen zu verwirklichen suchten. (72) Sie müßten dabei, da die Sprache nie nur einem selbst angehört, unvermeidlich mit anderen, auch gut gemeinten Ideen zusammenstoßen. In unserer Situation, so heißt es im Vorwort zu diesem Dialog, sei „jede unmittelbare Rede über den Frieden nicht davor gefeit, uns Informationen

ohne Wirklichkeitsgehalt zu geben“, eben nur Ansichten, die „unser Bewußtsein“ „von der Wirklichkeit, in der wir leben“, gerade abschließen. „Die Behebung dieser Schwierigkeiten kann nach der Meinung des Verfassers dieses Gesprächs nicht anders geleistet werden als auf dem Weg über die Besinnung auf den logischen Status, in dem wir jeweilig stehen und in dessen Horizont wir unsere Erfahrungen machen“ (6 f.), die als Erfahrungen aus einem bestimmten Horizont notwendig Illusionen sind, wenn wir ihren logischen Status nicht zugleich bedenken und sie gegenüber anderen Erfahrungen aus anderen Horizonten schon der Sprache ihres Ausdrucks nach zu modifizieren verstehen.

„Sprache und Bewußtsein“ meint somit das sprachliche Bewußtsein, das sich *als solches* als besonderes weiß und damit weiß, daß es für anderes Bewußtsein auch selbst nur ein anderes ist. Der Kreis schließt sich zu der heteron-Problematik des Platonischen Parmenides zurück, zu den Anfängen der europäischen Philosophie, die in ihren ‚herrschenden‘ Gestalten die ihr innewohnende Dialektik zu verarbeiten suchte, um Position sein zu können. Die Erfahrung der Weltlage bringt ihr dies nach Liebrucks eindringlich zum Bewußtsein.

In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. Band 15 – 1989, S. 337 – 351